AWAL

8

23 CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES 2001

Fondateur
Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE
Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE
Mariages en situations migratoires

FATIMA BOUKHRIS
Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmutation sociale

MARIE-LUCE GÉLARD
L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

CORINNE FORTIER
Le rituel de mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe

YVONNE SAMAMA
Noces berbères à Telouet

TASSADIT YACINE
Celle qui vient après : privilèges ou tourments des mariages bigamiques en Kabylie

SOUAD AZIZI
La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET
De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD
Grandeurs et misères d'un jouteur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE
Izlan

ABOULKACEM EL-KHATIR
Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)



ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME PARIS

LA COMPENSATION MATRIMONIALE DANS LE MARIAGE TRADITIONNEL CHLEUH

Souad Azizi

Dans ce texte est étudiée une pratique coutumière de compensation matrimoniale, l'*amerwas*, telle qu'elle se pratiquait couramment en pays chleuh (Sous) avant la déperdition des droits coutumiers des tribus au profit d'une plus grande pénétration du droit musulman.

Les tribus du Sous, notamment celles vivant à l'abri des montagnes, ont réussi à perpétuer leur droit coutumier jusqu'à l'aube du protectorat. En matière de droit familial, ces tribus prêchent une obédience de principe au droit musulman (Montagne, Ben Daoud, 1927 : 440). Mais, dans la réalité, leur pratique des prescriptions coraniques, notamment en matière de mariage et de succession, est souvent teintée de dispositions coutumières.

Droit musulman et droit coutumier coexistent. La mise en vigueur de l'un ou l'autre modèle juridique dépend et sert, en premier lieu, des intérêts masculins. Car, qu'il soit musulman ou coutumier, le droit est le domaine exclusif des hommes et l'instrument de leur autorité sur les femmes. Ces dernières n'ont qu'une vague idée des règles musulmanes et coutumières qui régissent l'institution du mariage. À l'exception des femmes d'extraction maraboutique (Boumlik, 1996 : 163-166), la plupart des femmes du commun ne savent pas lire le Coran. Elles ne connaissent que le minimum de sourates requises pour prier. Certaines n'en comprennent même pas le sens. Orale ou écrite, la coutume n'est pas enseignée aux femmes. C'est là un savoir qui se transmet de bouche d'homme à oreille d'homme, dans l'enceinte de l'assemblée villageoise.

Dans les tribus du Moyen Atlas, la coutume donne à la femme le droit de fuir le foyer conjugal (Bertrand, 1977 : 96-110). Combinée au droit de répudiation de l'homme, cette disposition fragilise l'union conjugale. Aussi les divorces, sur l'initiative de l'homme ou de la femme, sont-ils très fréquents dans le Moyen Atlas. Chez les Aït Hadiddou (Haut Atlas), le premier mariage de la femme « est presque immédiatement suivi d'un divorce » (Kasriel, 1989 : 132). Par contre, les tribus chleuhes de la plaine du Sous et de l'Anti-Atlas sont réputées pour leur faible taux de divorce. La répudiation est ici, plus qu'ailleurs, regardée comme un « mal licite » qu'il faut à tout

prix éviter. Car une femme répudiée est une femme qui a subi l'épreuve du sang, une femme dont on ne peut plus contrôler le comportement sexuel, à moins de la cloîtrer. Par conséquent, elle constitue une perturbation potentielle de l'ordre social.

Le statut hautement positif des femmes monogames épouses d'hommes monogames, leur choix comme officiantes *(timezwura)* dans les rites de mariage révèlent la forte valorisation de la monogamie primaire des deux conjoints (Azizi, 1998 : 82-83 *et sq.*). Dans les rites de mariage, les divorcés et les veufs sont écartés de toute fonction rituelle à l'égal de malades contagieux. La polygamie est ici exceptionnelle. Elle reste le privilège de quelques notables, et l'ultime recours en cas de stérilité ou de maladie de l'épouse. Le jour de la conclusion du mariage, les officiantes *(timezwura)* déploient tout leur savoir magique pour protéger les mariés de tout contact avec la souillure des djinns, les sortilèges des jaloux ou la contagion des malchanceux (Azizi, 1998 : 123-132). De leur côté, les hommes mettent en œuvre des stratégies d'ordre plus pratique que magique, pour consolider l'union célébrée. Pendant la cérémonie de rédaction du contrat (Azizi, 1998 : 132-136), les deux témoins (*adoul*-s) demandent à chacun des deux pères d'exprimer à haute voix et de manière explicite son désir de contracter mariage au nom de son enfant, le montant de la compensation matrimoniale, ainsi que tout autre condition ou exigence. Le montant de cette compensation – ici dénommée *amerwas* – est porté sur l'acte écrit dont chacune des deux parties reçoit une copie.

De même que le « mariage arabe », le « mariage berbère » a souvent été assimilé à une transaction commerciale où le père « vend » sa fille à la famille de l'époux. La compensation versée par ce dernier est, en effet, considérée comme le « prix [d'achat] de la mariée ». Or nous sommes ici, dans le domaine chleuh, en présence d'un modèle d'alliance où le « prix de la mariée » n'est jamais versé au moment de la contraction du mariage, mais seulement en cas de répudiation.

Que signifie donc le retardement de l'*amerwas* ? Et en quoi ce paiement différé et conditionnel le différencie-t-il du « prix de la mariée », voire du ***sadaq*** (la compensation matrimoniale musulmane) ?

Mon hypothèse est que le retardement de l'*amerwas* constitue un facteur déterminant de la stabilité du mariage chleuh, à l'instar de la dotation de la fille *(lqimt)* (Azizi, 1998 : 134-135, 154-164).

FINALITÉ DU RETARDEMENT DE L'*AMERWAS*

Dans la plupart des régions du Maroc, le terme le plus couramment utilisé pour désigner la compensation matrimoniale est un dérivé dialectal (arabe ou berbère) du terme juridique ***sadaq*** (voir tableau p. 110). Dans le Sous, le terme ***sadaq*** est cantonné à l'écrit. Il est connu surtout des lettrés qui établissent les contrats de mariage. Dans le dialecte chleuh, le terme

autochtone, *amerwas*[1], est le plus couramment usité pour désigner la compensation qui est consignée sur le contrat. Au-delà d'une simple différence lexicale, la compensation matrimoniale chleuhe semble se distinguer par des modalités de constitution et de paiement différentes de celles qui sont fixées par le droit musulman. Pour bien saisir ce qui différencie l'*amerwas* du ***sadaq*** orthodoxe, il est nécessaire de faire un bref historique de cette institution islamique. En faisant le point sur la nature et la fonction du ***sadaq***, nous serons plus à même d'une part de saisir la spécificité de l'*amerwas*, et d'autre part de comprendre comment cette compensation constitue un facteur de stabilité de la relation conjugale.

LA COMPENSATION MATRIMONIALE EN DROIT MUSULMAN

Avant l'avènement de l'islam, le prétendant (ou sa famille) versait au père de la jeune fille une compensation (en nature ou en espèces) appelée ***mahr*** ; et il remettait à cette dernière un « cadeau » (facultatif) nommé ***sadaq***. Nombreux sont les auteurs qui ont considéré le ***mahr*** comme le « prix d'achat » de la personne de la mariée et assimilé le mariage arabe à une « vente » pure et simple (Fahmy, 1990 : 141 ; Jacques-Meunié, 1944 : 78-79 ; Salmon, 1904 : 276). Il est vrai que dans la société préislamique la femme jouissait d'une condition très précaire, aussi bien sous le toit paternel que sous le toit conjugal. Jeune fille, son père avait droit de vie et de mort sur elle. Ainsi, il pouvait spéculer sur son mariage en la livrant au plus offrant. Veuve, l'institution du lévirat[2] permettait à l'héritier de son défunt de la garder comme épouse, de la céder à un consanguin, ou de la marier à un prétendant de son choix moyennant une compensation (Mernissi, 1987 : 152). Néanmoins, si la conclusion du mariage prend effectivement la tournure d'une transaction commerciale, ce n'est pas la femme qui était échangée contre des biens matériels. Les travaux anthropologiques sur cette prestation, communément appelée le « prix de la mariée » *(bride price)*, ont montré qu'elle constitue pour l'époux le paiement de certains droits qu'il acquiert sur la femme et sa progéniture, tandis que pour le père, elle représente un dédommagement pour les frais d'entretien de la fille, pour la perte de son potentiel de procréation, voire sa force de travail (Mair, 1974 ; 53-55).

1. Ce terme est également utilisé par quelques groupes berbérophones du nord du Sous (voir tableau p. 110).

2. Le lévirat a également existé chez les tribus berbères, où le droit de la femme à l'héritage n'est pas respecté. La coutume veut que la veuve n'hérite pas. Elle retourne dans sa famille ; et ses enfants restent dans la lignée du père. La veuve mère de garçons ne peut rester auprès de ses enfants que si elle accepte de ne pas épouser un homme étranger à la lignée de son époux. Lorsqu'un des frères de son défunt mari est célibataire, le lévirat se présente alors comme « la solution miracle » (Lacoste-Dujardin, 1996 : 16 ; Alahyane, 1988 : 35-36) qui permet à la mère de rester auprès de ses enfants, tout en recouvrant un statut de femme mariée.

Les principaux changements apportés par l'islam à cette forme de mariage sont l'exigence du consentement de la mariée (El-Bokhari, 1977: 569), et sa consécration comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale (Le Coran, 1980: 63, 65-66, 104, 107, 109). Après cette modification du système contractuel du mariage, les termes ***mahr*** et ***sadaq*** vont, dans un premier temps, tendre à se confondre du fait que la mariée est devenue l'unique bénéficiaire des prestations du marié. 'Abd al-'Afi note judicieusement que le terme ***mahr***, qui connote la commercialisation du mariage, n'est jamais utilisé dans la Révélation et rarement dans les hadiths (1977: 69). Les termes coraniques désignant la compensation versée à la femme sont ***farida*** et ***sadaq***. Leur usage implique la volonté de donner une connotation morale et charitable au mariage. En effet, le terme ***sadaq*** est dérivé d'une racine qui couvre les acceptions suivantes: «fidélité», «vérité», «amitié», «charité» et «cadeau de mariage». Quant au terme ***farida***, il signifie «obligation» et «imposition de source divine». Dans un deuxième temps, ***mahr*** est cantonné à l'écrit et désigne la somme totale stipulée, ainsi que la partie payable à terme. Quant au terme ***sadaq***, il englobe aussi bien la partie payée au comptant que le cadeau du prétendant à sa future. Les jurisconsultes du Maghreb médiéval utilisent ***sadaq*** pour désigner la totalité de la compensation, ***naqd*** pour la partie payable au comptant, et ***mahr*** pour le reliquat (Idris, 1970: 161).

En théorie, la femme acquiert donc le droit de disposer et de sa personne et de la compensation matrimoniale ***(sadaq)***. Dans la pratique, ces changements n'ont jamais été acceptés par les hommes qui, à toutes les époques et sous tous les cieux, ont mis en œuvre des stratégies pour léser impunément les femmes du droit de disposer de leur personne (Ascha, 1989: 185-203), et du droit de recevoir une compensation conséquente au moment du mariage.

Les docteurs de la loi ont proposé deux interprétations de la désignation de la femme comme bénéficiaire de la compensation matrimoniale (Dib-Marouf, 1984: 31-115). Pour ceux qui s'appuient principalement sur les prescriptions coraniques, il a pour finalité de libérer la femme de la spéculation des siens, et de lui assurer une source de revenu par le mariage. Par conséquent, elle est en droit de fixer elle-même le prix des services qu'elle accepte de rendre à l'époux, dont le plus important est la disponibilité de son corps comme instrument de jouissance et de procréation. Il semble que, dans les premiers temps de l'Islam, les femmes de Médine ont profité de ce droit nouvellement acquis pour exiger des sommes très importantes. Car, devant l'inflation exorbitante des compensations, Omar Ibn al-Khattab[3] essaya de fixer un plafond maximum (Fahmy, 1990: 142-143). La tradition rapporte qu'une femme lui fit abandonner ce projet par la simple récitation d'un passage coranique. Le verset en question laisse, en effet, entendre que la valeur du ***sadaq*** peut s'élever jusqu'à un quintal (d'or ou d'argent).

3. Disciple du Prophète et second calife (634-644).

« Si vous voulez changer une épouse pour une autre et [*si*] vous avez donné à l'une de [ces épouses] un *qinṭâr*, ne retenez rien de celui-ci [, *lors du divorce*] ! Pourriez-vous retenir cela [, *commettant ainsi*] infamie *(buhtân)* et péché avéré ? » (Le Coran, 1980 : 107).

Les tenants de la seconde interprétation s'appuient sur la geste du Prophète pour affirmer que la finalité du changement de bénéficiaire était de réduire la compensation à un simple symbole, et ce faisant de purifier le mariage de toute connotation commerciale. Le hadith le plus fréquemment cité est le suivant : « La femme la plus belle par la bénédiction divine est celle qui est la plus belle de visage et la moins exigeante pour sa dot » (Pesle, 1936 : 114-115). De même qu'est souvent citée l'anecdote selon laquelle le Prophète aurait conclu le mariage d'un indigent, en contrepartie de la récitation de quelques sourates (El-Bokhari, 1977 : 551-552).

Selon l'interprétation faite de la Révélation et de la geste mahométane, la compensation est donc considérée soit comme une garantie économique pour la femme, soit comme le versement symbolique d'une somme symbolique. Mais les deux approches concordent pour dire que la fonction du ***sadaq*** est de consacrer la passation du contrat, et de constituer un paiement du droit d'usage du corps de la femme qui rend licite l'acte sexuel initial ***(nikah)***. Aussi, en ce qui concerne le prix de la compensation, la plupart des juristes s'accordent-ils pour laisser sa valeur à la discrétion des actants. Seules les écoles malékites et hanéfite [4] permettent la fixation d'un minimum, tout en stipulant que la compensation « doit être en rapport avec la condition de la femme et avec la situation de fortune du mari » (Milliot, 1953 : 302). Quant au Code du statut personnel marocain (la *Moudawana*), il stipule que « le ***sadaq*** ne comporte ni maximum, ni minimum » (Maroc, 1996 : 51).

Par ailleurs, le silence de la Révélation sur un point essentiel comme les modalités du versement du ***sadaq*** laisse aux actants une marge d'interprétation. Ceci a donné lieu à de notables variations d'application. Selon la geste mahométane, la femme est en droit d'exiger la fixation de son ***sadaq*** lors de la conclusion du mariage, et son versement avant la consommation [5]. Mais certains passages coraniques impliquent qu'un contrat est valide même sans stipulation du montant de la compensation, et que la consommation peut avoir lieu avant tout paiement (Le Coran, 1980 : 65-66, 109).

Cette apparente contradiction avec la geste mahométane donne lieu à deux interprétations de la nature de la compensation. Les hanéfites la considèrent comme un « effet » ***(hukm)*** du mariage (Nasir, 1986 : 43), tandis que les malékites y voient une « condition » ***(rukn)*** de sa formation (Kayrawani,

4. L'école juridique malékite a été fondée par Malik ibn Anas ; elle est prédominante dans le Maghreb. Tandis que l'école hanéfite qui a été fondée par le Perse Abu Hanifa Nu'man ibn Thabit est prédominante dans l'État ottoman.

5. Dans les premiers temps de l'Islam, la totalité de la compensation était exigible dès la conclusion du mariage, et il était interdit au mari de stipuler un terme, pour son paiement (Milliot, 1953 : 304).

1914: 116-118). Sans nous étendre sur les variations d'application que suscitent – en cas de rupture de contrat (Nasir, 1986: 48-49) – cette différence d'approche, retenons seulement que, quelle que soit l'école dont ils se réclament, les juristes considèrent comme vicié un contrat stipulant qu'aucune compensation ne sera versée (Maroc, 1996: 43). Si, dans les premiers temps de l'Islam, il n'était pas permis de différer le paiement, par la suite, des modalités de versement plus souples ont été adoptées pour faciliter le mariage. Ainsi, dans tous les pays d'obédience malékite, dont le Maroc, il est admis que la moitié de la compensation ou sa totalité soit différée jusqu'à un terme fixé et stipulé sur le contrat (Borrmans, 1979: 224). Toutefois, les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont réaffirmé la fonction de purification du ***sadaq*** en stipulant qu'un versement total ou partiel est exigible avant toute cohabitation du couple.

Ancien texte: « Le paiement de la dot en partie ou en totalité est dû au moment où la consommation va avoir lieu. [...] L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue de la dot ***(sadaq)*** » (Borrmans, 1979: 224).

Nouveau texte: « L'époux ne peut exiger de son épouse la consommation du mariage, avant de lui avoir versé la partie échue du ***sadaq***. Celle-ci ne pourra être réclamée qu'à titre de créance et sans qu'il y ait lieu à dissolution du mariage par défaut de paiement lorsque la consommation aura eu lieu avant tout versement. » (Maroc, 1996: 51.)

En cas de répudiation, la consommation du mariage donne à la femme le droit à la totalité de la somme stipulée. Si la rupture a lieu avant toute cohabitation, elle n'en reçoit que la moitié, mais en cas de pré-décès de l'un des conjoints, la femme garde le droit à la totalité du ***sadaq*** (Borrmans, 1979: 224; Nasir, 1986: 49, 52-54). Ainsi, la compensation orthodoxe est étroitement liée à la consommation du mariage, du fait qu'elle est considérée comme le purificateur de l'acte sexuel initial.

Pour récapituler donc, selon l'école malékite et la *Moudawana*, le ***sadaq*** reste contractuel; et son montant varie en fonction de la condition des deux parties. La fixation de sa valeur est une condition de validité du contrat de mariage; et le versement d'une partie si infime soit-elle est requis avant la consommation du mariage. Aussi, dans la majeure partie du Maroc (Maroc, 1996), le montant du ***sadaq*** est négocié avant la conclusion du mariage. Les facteurs de sa variabilité sont la condition sociale des deux familles, la beauté de la promise, son habileté pour les tâches ménagères et/ou artisanales et l'état de son hymen. Une partie de la somme stipulée est remise au père de la jeune fille avant la noce.

AMBIGUÏTÉ DE L'*AMERWAS*

Ce qui différencie l'*amerwas* chleuh du ***sadaq*** orthodoxe est premièrement la fixation de son prix et deuxièmement le retardement du versement de la totalité de son prix jusqu'à la répudiation. La coutume de chaque

tribu ou fraction fixe un prix valable pour tous, indépendamment des différences de niveau de vie[6].

On pourrait m'objecter que l'école malékite permet la fixation d'un minimum, et que l'invariabilité de l'*amerwas* n'est pas en contradiction avec la geste du Prophète, qui a essayé de réduire le ***sadaq*** à un pur symbole. Ainsi, on pourrait penser que la fixation de l'*amerwas* le constitue en don symbolique, et qu'elle a pour finalité de prévenir une inflation préjudiciable aux jeunes gens indigents. Or, le prix fixé par chaque droit coutumier est loin d'être un minimum. Dans certaines tribus (notamment les Aït Massa, les Aït Milk et les Iresmuken), il est d'usage de porter sur l'acte de mariage, en guise de compensation matrimoniale, un bien immeuble (maison ou terre) d'une valeur équivalente, voire supérieure à la valeur numéraire fixée.

Si l'invariabilité de l'*amerwas* numéraire prévient toute spéculation, et garantit une relative égalité de chance aux prétendants, en outre sa valeur est loin de le placer à la portée de toutes les bourses. Pour le comprendre, il faut situer l'*amerwas* chleuh dans son contexte socio-historique. Car, en raison du changement de l'unité monétaire et de sa forte dévaluation, un *amerwas* de dix réaux nous semble aujourd'hui dérisoire. Le réal étant devenu la plus petite unité monétaire du Maroc, dix réaux ne représentent plus que la moitié du dirham contemporain. Mais, dans la première moitié du siècle, un seul réal permettait l'achat d'un sac de pains de sucre. Dix réaux représentaient une somme assez importante pour permettre l'acquisition d'une vache et de son veau, voire un bien immobilier (parcelle ou maison). Par ailleurs, il faut prendre en considération le fait que, dans la société rurale à économie d'autosubsistance, le numéraire était fort rare. Une rareté qui s'explique aussi en partie par l'état de fréquente dissidence où se tenaient les tribus du Sous, et qui les isolait par conséquent des réseaux de circulation de la monnaie du sultan. Même s'il n'est pas excessif, pour des paysans sans activité à rendement numéraire, l'*amerwas* coutumier représente une somme difficile à réunir.

Plus que l'invariabilité de l'*amerwas*, ce sont ses modalités de versement qui le différencient du ***sadaq***. La compensation chleuhe semble complètement dissociée de la consommation du mariage. Lors de la rédaction du contrat, son paiement n'est exigé ni en partie, ni en totalité. L'*amerwas* est une dette[7] dont le remboursement ne devient exigible qu'en cas de répudiation,

6. Une exception à cet usage a été notée chez les chérifs du Tazerwalt, dans l'Anti-Atlas. Ici, la compensation est dénommée *'rod*, les « conditions ». Son montant est négocié par les deux parties et son versement a lieu avant la célébration du mariage (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99).

7. Dans le contexte quotidien, le terme signifiant « dette » est *tamerwast*, qui n'est autre que le féminin de *amerwas*. *Tamerwast* désigne n'importe quel type de dette exceptée la compensation matrimoniale que seul le terme technique *amerwas* désigne. Toutefois, dans d'autres groupes berbérophones où le terme ***sadaq*** est en usage, c'est *amerwas* qui est utilisé dans le contexte des échanges matériels. C'est le cas chez les oasiens berbérophones de Figuig (sud du Maroc oriental), où le montant de la compensation matrimoniale est encore aujourd'hui fixé par la coutume à 100 Dh (environ 60 F), soit « une somme symbolique » (Saa, 1997 : 85).

mais jamais en cas de veuvage. Or, le droit successoral musulman classe le reliquat du ***sadaq*** de la veuve dans le passif du *de cujus*, au même titre que ses autres dettes. En cas de veuvage, la totalité de la compensation est due à la femme même si le mariage n'a pas été consommé. Si c'est l'époux qui est décédé, le reliquat est remis à la veuve avant la liquidation de la succession. Si c'est la femme qui est décédée, il est déduit de la part du veuf et remis à ses héritiers (Nasir, 1986 : 49). Dans le Sous, le non-respect de cette règle découle d'un accord tacite entre donneurs et preneurs de femmes. Dans certaines tribus, son rejet est même explicitement notifié noir sur blanc. Ainsi, le droit coutumier *(azzerf)* des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que « la femme ne peut demander le reliquat de sa dot, ni à son époux, ni à ses enfants après la mort de celui-ci » (Ben Daoud, 1924 : 54). Cela signifie, qu'à moins d'être sous le coup de la répudiation, la femme n'entre jamais en possession de sa compensation qui reste purement nominale. Ceci est contraire à l'esprit du droit musulman, où la compensation de la femme est considérée comme un purificateur de l'acte sexuel initial.

Que signifient donc le retardement de l'*amerwas* et l'association de son paiement non pas à la contraction du mariage, mais à sa dissolution ?

Berque émet « l'hypothèse qu'il peut s'agir là d'un élément superposé, peut-être par voie d'autorité à une institution autochtone, dont on trouverait des survivances dans l'*asghurt* [don des accordailles], et où il ne serait encore qu'incomplètement fondu » (1955 : 345). À l'instar de Westermarck (1921 : 68, 70), Berque semble considérer la compensation versée à la famille de la femme comme la survivance d'un mariage par achat berbère. Or, l'acte de différer l'*amerwas* laisse supposer qu'à l'origine aucune prestation matérielle n'était exigée. Nous ne disposons d'aucun document sur la nature contractuelle du mariage avant l'islamisation de l'Afrique du Nord. Aussi toute conjecture sur les relations de l'*amerwas* avec une pratique autochtone antique est-elle vaine et arbitraire. Pour ma part, je l'appréhende, non pas comme une coutume antique, mais comme le fruit de l'adaptation d'une institution allogène, le ***sadaq***, à une réalité et des besoins endogènes.

Que l'*amerwas* ne soit pas versé avant la consommation du mariage ne veut aucunement dire, comme l'affirme Berque, qu'il est dissocié de la compensation du mariage et par là même éloigné de son rôle orthodoxe de purificateur canonique de l'acte sexuel (1955 : 334). Même s'il reste nominal, l'*amerwas* garantit à l'homme l'exclusivité d'usage du corps de la femme. La preuve en est que la coutume fixe une somme inférieure pour la veuve et la divorcée. En cas de répudiation pour non-virginité ou adultère, l'*amerwas* est purement et simplement annulé. Par ailleurs, la femme qui prend l'initiative de rompre l'union perd également tout droit à compensation. Seule la femme sous le coup de la répudiation unilatérale, et dont le comportement sexuel est irréprochable, entre en possession de son *amerwas*.

Pour expliquer le paiement différé de l'*amerwas*, on peut avancer comme première raison la rareté du numéraire. Dans ces microsociétés à économie d'autosubsistance, les échanges se font plus en nature qu'en

numéraire ; et les activités assurant un revenu liquide sont rares. Les jeunes gens sont mariés à un âge tendre, alors qu'ils sont encore sous tutelle, tant morale que matérielle, et ne disposent d'aucune fortune personnelle. Les frais de leurs noces sont totalement pris en charge par les pères. Les dépenses en faveur de l'établissement des enfants sont considérées comme des aumônes. En droit musulman, le père ne peut demander à un fils enrichi de lui rembourser les frais de sa noce (Kayrawani, 1914 : 169). Mais certains droits coutumiers chleuhs prévoient que, si le père a fait dresser un acte des dépenses occasionnées par le mariage d'un fils, à sa mort, les frères de ce dernier auront le droit de lui en réclamer le remboursement (Ben Daoud, 1924 : 78).

Le report de l'*amerwas* facilite donc le mariage précoce des jeunes gens désargentés. Dès que l'union est consommée, l'*amerwas* est sous l'entière responsabilité de l'époux qui ne peut répudier sa femme que s'il est en mesure de s'en acquitter par ses propres moyens, ou s'il obtient le soutien financier de ses proches. Car le père et les agnats du jeune homme se portent garants de ses actes ; et ils s'engagent à l'empêcher d'user frivolement de la répudiation.

La deuxième raison du retardement de l'*amerwas* est justement l'exercice d'un certain contrôle sur le pouvoir unilatéral de répudiation de l'époux. Ce dernier peut à tout moment rompre l'union sans justifications, sans témoins et sans recours à la justice (Borrmans, 1977 : 208 : Amar, 1908 : 399-401). La répudiation est un acte privé qui ne nécessite que la prononciation de certaines formules. Mais l'époux désargenté qui a, sous le feu de la colère, prononcé la formule de répudiation et renvoyé sa femme, reprend ses esprits et cette dernière, dès que son beau-père exige le versement immédiat de l'*amerwas*. Cette dette matrimoniale fonctionne donc comme une garantie contre l'usage arbitraire et abusif de la répudiation unilatérale.

Lorsque c'est un bien immeuble qui est notifié sur le contrat, l'*amerwas* acquiert une force de dissuasion encore plus grande. Le père du jeune marié donne à sa bru, à titre de compensation, soit une propriété individuelle (parcelle ou maison), soit une part de l'héritage de son fils. Si le bien offert est en indivision entre le marié et ses frères, « il sera tenu, le jour du partage avec ses cohéritiers, de faire figurer la part de sa femme dans la liquidation de succession, à moins qu'il ne veuille en rembourser le montant à ses frères » (Ben Daoud, 1924 : 78). Le droit coutumier des Ida Ou Mout (Aït Massa) stipule que si la propriété donnée par le père à sa bru est source de litige, c'est au marié, et à lui seul, de supporter les frais du procès. La conservation de l'*amerwas* immeuble en l'état où il a été donné est son entière responsabilité. S'il s'agit d'un terrain placé en antichrèse avant sa dévolution à la bru, le père n'est plus responsable du remboursement de la créance. En cas de réclamation du créancier, le fils marié doit protéger le bien de sa femme en s'acquittant de la dette contractée par le père. En cas de contestation du droit de propriété de ce dernier et de perte du bien qu'il a dévolu à sa bru, « le mari devra (le) racheter pour sa femme ou lui verser la dot en espèces » (Ben Daoud, 1924 : 80).

La compensation matrimoniale dans quelques localités du Maroc

Localités, Région (Sources)	Terminologie	Variabilité	Date du versement	Mode de paiement
Aksimen et Imesguin, Sous (Azizi, 1998 : 152)	*amerwas*	non	répudiation	espèces
Aït Massa et Aït Milk, Sous (Azizi, 1998 : 152)	*amerwas*	non	répudiation	espèces, bien immobilier
Tazerwalt, Anti-Atlas (Modisk-Touiti, 1987 : 98)	*'rod*	oui	avant les noces	espèces
Aglu, Sous (Westermarck, 1921 : 62-63)	*amerwas*	non	répudiation	espèces
Amzmiz et Aït Tamel du, Haut Atlas (Westermarck, 1921 : 61-62)	*amerwas*	non	non mentionnée	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Igliwa, Haut Atlas (Westermarck, 1921 : 62)	*amerwas*	non	avant les noces	produits de bouche
Tanger (Salmon, 1904 : 275-276)	***sadaq***	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins
Andjra, Jbala (Westermarck, 1921 : 30-31, 64)	***sadaq***	oui	avant les noces	accessoires féminins
Aït Waryaghal, Rif (Hart, 1976 : 128-129)	***sadaq***	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Aït Sadden, Beraber (a – Westermarck, 1921 : 37-40, 65 ; b – Trenga, 1917 : 229)	a) ***sadaq*** b) *atig*	oui	avant les noces	espèces
Aït Nder, Beraber (Marty, 1928 : 301, 487, 511)	*frah*	oui	avant ou après la consommation	espèces
Aït Ubahti, environs d'Oujda (Westermarck, 1921 : 63)	***sadaq***	non	avant les noces	accessoires féminins
Hiaïna, environs de Fez (Westermarck, 1921 : 64-65)	***sadaq***	non	avant les noces	espèces
Fez (Westermarck, 1921 : 63-64)	***sadaq***	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Aït Waraïn, environs de Taza (Westermarck, 1921 : 65-66)	***sadaq***	oui	avant les noces	espèces
Aït Intift et Zaïan, Moyen Atlas (Laoust, 1915 : 55-56)	***sadaq***	oui	avant les noces	espèces, accessoires féminins, produits de bouche
Ulad Bu Aziz, Doukkala (Westermarck, 1921 : 61)	***sadaq***	non	avant les noces	espèces
Azemmour (Le Cœur, 1933 : 139)	***sadaq***	oui	non mentionnée	espèces, accessoires féminins, produits de bouche

La tradition de l'*amerwas* immeuble des mains de l'époux à celles de l'épouse n'ayant lieu, comme celle de l'*amerwas* numéraire, qu'en cas de répudiation, l'homme et/ou sa famille en conserve l'usufruit aussi longtemps que le couple reste uni. Cette compensation différée fonctionne comme une créance hypothécaire.

Prenons le cas de l'homme dont le père a engagé une part d'héritage. Tant que le père est vivant, il ne peut répudier son épouse. Car il ne peut pas entrer en possession du bien sans l'aval de ce dernier. De même, le décès du père ne résout pas le problème, si le patrimoine est en indivision, ou si ses frères refusent à l'ex-épouse le statut de copropriétaire. Ces derniers peuvent exiger le rachat de la part dévolue à leur belle-sœur, tandis que cette dernière est libre de refuser un versement liquide. Encore plus que la créance liquide, l'*amerwas* immeuble constitue pour la femme une solide assurance contre la répudiation.

Si la coutume n'exige le paiement de l'*amerwas* qu'en cas de répudiation, l'époux peut – s'il le désire et s'il en a les moyens – s'acquitter de cette dette dans le cours de la vie conjugale. Le versement se fait le plus souvent en nature selon les moyens de l'intéressé (bijoux, bête à cornes ou bien immeuble). Un tel acte est considéré d'une part, comme une manifestation de tendresse et d'autre part, comme une preuve de piété et de virilité. L'acquittement de l'*amerwas* sans répudiation est surtout le fait d'hommes plaçant le respect des prescriptions du droit musulman au-dessus des dispositions coutumières de leur groupe. C'est une preuve de tendresse dans le sens où l'homme est sensible à l'injustice faite à la femme qui ne reçoit pas sa compensation en cas de pré-décès de l'époux. C'est donc pour prévenir une telle injustice qu'il s'en acquitte de son vivant. Cet acte est également une preuve de piété dans le sens où il est une reconnaissance et un respect d'un droit accordé à la femme par la Révélation. Enfin, il est une preuve de virilité, car l'homme vrai est celui qui ne « mange » pas les biens de sa femme, et qui est respectueux de ses devoirs envers elle.

On dit de l'homme qui s'est acquitté de l'*amerwas* : « Il l'a ôté de son cou. » Cette expression révèle que la dette matrimoniale est ressentie par l'homme comme un joug ou un fardeau pesant. Il faut aussi relier cette formule à la notion de péché. On croit qu'au jour du Jugement les dettes du questionné pèsent comme autant de poids sur sa nuque. Il flotte donc une aura d'illicite autour de l'*amerwas* perpétuellement différé.

Si l'homme peut s'acquitter de l'*amerwas* quand il le souhaite, par contre, la femme ne peut le réclamer que s'il y a eu dissolution du mariage contre son gré. D'une part, la coutume le lui interdit (Ben Daoud, 1924 : 54). D'autre part, ce type de revendication est très mal vu. Le mari peut l'interpréter comme l'expression d'un désir de séparation. Or, à moins qu'elle ne désire réellement reprendre sa liberté, la femme a tout intérêt à demeurer dans une position de créancière. L'époux, quitte de sa dette, peut à tout moment user de son pouvoir de répudiation, sans même lui en faire part. En effet, il était très courant qu'une épouse reçoive l'acte de répudiation, sans

que son mari lui ait dévoilé ses intentions verbalement. Or, le droit islamique exige la formulation de l'intention de répudiation pour valider la dissolution du mariage. De tels abus ne sont plus aujourd'hui possibles grâce à la modification apportée à l'article 48 de la *Moudawana* par le dahir du 10 septembre 1993. L'article amendé stipule que « la répudiation doit être reçue par deux adouls en fonction dans le ressort territorial de la compétence du juge où se trouve le domicile conjugal » et que « la répudiation ne sera enregistrée qu'en la présence simultanée des deux parties et après autorisation du juge » (Maroc, 1996 : 71)[8].

Le retardement de l'*amerwas* est donc une mesure coutumière injuste envers la femme dans la mesure où elle constitue un détournement de la loi islamique qui la prive du droit de recevoir une compensation matrimoniale, avant la consommation du mariage et en cas de veuvage. Dans le même temps, en limitant l'usage du droit de répudiation de l'époux, cette mesure lui garantit une vie matrimoniale stable. Aussi l'*amerwas* est-il à la fois l'instrument de la soumission des femmes à la loi masculine et l'instrument de leur protection contre certains usages abusifs du droit masculin à la répudiation unilatérale.

En guise de conclusion, on peut dire que l'institution de l'*amerwas* est révélatrice de l'ambiguïté qui préside à l'élaboration du droit patriarcal, qu'il soit islamique ou coutumier, ambiguïté qui tient au fait que le législateur peut tour à tour se trouver dans la position de l'époux qui essaye d'asseoir sa prédominance sur la femme rapportée (l'épouse), ou dans celle du père qui tente d'assurer la sécurité de sa progéniture féminine. Mais, en garantissant la stabilité de l'union, le retardement de l'*amerwas* sert également à maintenir la femme sous la tutelle constante de l'époux. Ainsi, les femmes des plaines du Sous et de l'Anti-Atlas ne peuvent recourir à un « premier mariage/divorce » pour s'émanciper de la tutelle paternelle et se choisir un autre époux comme c'est le cas chez les Aït Haddidou du Haut Atlas central (Kasriel, 1989 : 134-138).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABD AL 'AFI, Hammudah, 1977, *The Family Structure in Islam*, préface de M. Berger, Brentwood, Md., American Trust Publications.

ALAHYANE, Mohammed, 1988, « Mutations socioculturelles et statut de la femme en Anti-Atlas occidental », in *Femmes partagées famille-travail*, Casablanca, Le Fennec : 31-40.

AMAR, Emile, 1908, « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharîsi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb », *Archives marocaines* (12) : 364-437.

ASCHA, Ghassan, 1989, *Du statut inférieur de la femme en Islam*, Paris, L'Harmattan.

8. Toutefois, si l'épouse reçoit la convocation et qu'elle ne se présente pas, le divorce peut être prononcé en son absence si le mari maintient sa décision de répudier.

AZIZI, Souad, 1998, Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de troisième cycle en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

BEN DAOUD, Mohammed, 1924, « Recueil du droit coutumier de Massa. Exemplaire des Ida Ou Mout », *Hespéris* (4) : 49-83.

BERQUE, Jacques, 1955, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.

BERTRAND, André, 1977, La famille berbère au Maroc central : une introduction aux droits coutumiers nord-africains, thèse de troisième cycle en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

BORRMANS, Maurice, 1977, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris-La Haye, Mouton.

– 1979. *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Rome, IPO.

BOUMLIK, Habiba, 1996, *Igurramn* et *tigurramin*. Une communauté religieuse berbère au Maroc. Transmission du savoir religieux et thérapeutique, thèse de troisième cycle en ethnologie, Strasbourg, université des sciences humaines.

Coran *(al Qorân)* (Le), 1980, trad. de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose.

DIB-MAROUF, Chafika, 1984, *Fonction de la dot dans la cité algérienne. Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son Hawz*, Alger, OPU.

EL-BOKHARI, 1977, *Les traditions islamiques*, t. 3, trad. de l'arabe par O. Houdas et W. Marçais, Paris, LAO-Adrien Maisonneuve.

FAHMY, Mansour, 1990, 1926, *La condition de la femme dans l'Islam*, Belgique, Allia.

HART, David Montgomery, 1976, *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, Ariz., The University of Arizona Press.

IDRIS, Hady, Roger, 1970, « Le mariage en Occident musulman. D'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'Al-Wanearіei », *Studia Islamica* (32) : 157-167.

JACQUES-MEUNIE, Dominique, 1944, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie nationale.

KASRIEL, Michèle, 1989, *Libres femmes du Haut Atlas ? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, L'Harmattan.

KAYRAWANI, Ibn Abou Zeyd, 1914, *Risala ou Traité abrégé de droit malékite et morale musulmane*, trad. de l'arabe par E. Fagnan, Paris, LOPG.

LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1996 [2e éd.], *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte.

LAOUST, Émile, 1915, « Le mariage chez les Berbères du Maroc », *Archives berbères*, 1 (1) : 40-76.

LE CŒUR, capitaine, 1933, « Les rites de passage d'Azemmour », *Hespéris*, 4(2) : 129-142.

MAIR, Lucy, 1974, *Le mariage : Étude anthropologique*, trad. de l'anglais par M. Matignon, Paris, Payot.

MAROC, 1996, *Moudawana. Code de statut personnel et des successions*, Édition synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy, Rabat, Sochepress-Université.

MARTY, Paul, 1928, « L'Orf des Beni M'Tir », *Revue d'études islamiques*, 2 (4).

MERNISSI, Fatima, 1987, *Le harem politique, le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel.

MILLIOT, Louis, 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey.

MODISK-TOUITI, Keltoum, 1987, « Femmes, mariage et héritage chez les Sorfa du Tazerwalt (Maroc) », in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, Édition du CNRS : 89-102.

MONTAGNE, Robert, BEN DAOUD, Mohammed, 1927, « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain », *Hespéris* (7) : 401-445.

NASIR, Jamal, J., 1986, *The Islamic Law of Personal Status*, London, Graham & Trotman.
PESLE, Octavio, 1936, *Le mariage chez les Malékites de l'Afrique du Nord*, Rabat, Moncho.
SAA, Abdelkrim, 1997, Parenté et émigration externe des oasiens de Figuig (sud du Maroc oriental), thèse de troisième cycle en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
SALMON, G., 1904, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives marocaines*, 1 (2) : 273-289.
TRENGA, Georges, 1917, « Contribution à l'étude des coutumes berbères », *Archives berbères*, 2 (3) : 219-248.
WESTERMARCK, Edward, 1921, *Les cérémonies de mariage au Maroc*, trad. de l'anglais par J. Arin, Paris, Ernest Leroux.